

| 哲 | 人 | 哲 | 语 |

道德与 情操

[英] 亚当·斯密◎著
陈建华◎译



吉林出版集团股份有限公司

| 哲 | 人 | 哲 | 语 |

道德与情操

[英] 亚当·斯密 著

陈建华 译



吉林出版集团股份有限公司

图书在版编目 (CIP) 数据

道德与情操 / (英) 亚当·斯密著 ; 陈建华译. —
长春 : 吉林出版集团股份有限公司, 2017.7
(世界哲学大师系列)
书名原文: The Theory of Moral Sentiments
ISBN 978-7-5581-2242-2

I. ①道… II. ①亚… ②陈… III. ①伦理学—思想
史—英国 IV. ①B82-095.61

中国版本图书馆CIP数据核字(2017)第124034号

道德与情操

著 者	[英] 亚当·斯密
译 者	陈建华
总 策 划	马泳水
责任编辑	齐琳 史俊南
装帧设计	中易汇海
开 本	650mm × 960mm 1/16
印 张	18
版 次	2017年8月第1版
印 次	2017年8月第1次印刷

出 版	吉林出版集团股份有限公司
电 话	(总编办) 010-63109269 (发行部) 010-67482953
印 刷	北京欣睿虹彩印刷有限公司

ISBN 978-7-5581-2242-2

定 价: 42.80元

版权所有 侵权必究

序

在书中，斯密用同情的基本原理来阐释正义、仁慈、克己等一切道德情操产生的根源，说明道德评价的性质、原则以及各种美德的特征，并对各种道德哲学学说进行了介绍和评价，进而揭示出人类社会赖以维系、和谐发展的基础，以及人的行为应遵循的一般道德准则。

相比《国富论》《道德情操论》给西方世界带来的影响更为深远，对促进人类福利这一更大的社会目的起到了更为基本的作用；而它对处于转型期的我国市场经济的良性运行，对处于这场变革中的每个人更深层次地了解人性和人的情感，最终促进社会的和谐发展，无疑具有十分重要的意义。

身处急剧变革的市场经济大潮中，每一个普通人都面临着贫富差距拉大，企业改革，股市非理性繁荣等各种各样的问题，人们身处其中又常常感到被自私、虚荣、妒忌、仇恨、贪婪和背信弃义等不道德的情感所包围，因而更加向往感恩、大度、慷慨、正直、勤俭、自我克制等人性的美德。而这些不道德和道德，以及衍生出以上种种人类情感的“同情感”正是200多年前现代经济学之父——亚当·斯密在撰写《国富论》之前，甚至在写完《国富论》之后一直不厌其烦反复思考的焦点。他耗费毕生的心血把

这些思考写成了这本十分罕见的，也可以说是至今唯一的一本全面、系统分析人类情感的作品，他想告诉读者——人在追求物质利益的同时，要受道德感念的约束，不要去伤害别人，而是要帮助别人，这种“利他”的道德情操永远地种植在人的心灵里。而且，每个人对这种人类朴素情感的保有和维持对整个市场经济的和谐地运行，甚至民族的强盛将是至关重要。要正确理解真正的“市场经济”，经济学之父的这本巨著是必读作品。

一、论同情	001
(一)论同情是天性	001
(二)论相互同情的愉快感	006
(三)论同情的合宜性	009
(四)论同情的亲疏性	013
二、论激情	018
(一)论肉体的激情	018
(二)论想象的激情	023
(三)论不快的激情	027
(四)论友好的激情	033
(五)论自私的激情	035
三、论悲情	039
(一)论悲伤和快乐	039
(二)论野心起源和社会阶层	046
(三)论嫌贫爱富的道德败坏	057

四、论舍与得	063
(一) 论报答与惩罚结果	063
(二) 论感激与愤恨对象	066
(三) 论施恩与损人行为	069
(四) 论赞同和愤恨感情	070
(五) 论优点和缺点批判	072
五、论天性	079
(一) 论仁慈和正义的美德	079
(二) 论正义和悔恨的感觉	084
六、论道德准则	088
(一) 论赞扬和责备的原则	088
(二) 论赞扬和责备的态度	091
(三) 论良心的影响和权威	112
(四) 论自我欺骗的天性和调试	137
(五) 论行为准则的影响和权威	143
(六) 论责任动机的原则和作用	155
七、论效用表现	165
(一) 论效用表现和美的影响	165
(二) 论效用表现和美的品行	174
八、论善行	182
(一) 论天性与个人关爱次序	182

(二) 论天性与社会慈善次序	194
(三) 论普施万物的善行	202
九、论美德本质	206
(一) 论美德的合宜本质	206
(二) 论美德的谨慎本质	238
(三) 论美德的仁慈本质	246
(四) 论美德的道理学说	253
十、论赞同本能	265
(一) 论赞同本能的自爱根源	265
(二) 论赞同本能的理性根源	269
(三) 论赞同本能的情感根源	272

一、论同情

（一）论同情是天性

无论人们会认为某人怎样自私，这个人的天赋中总是明显地存在着这样一些本性，这些本性使他关心别人的命运，把别人的幸福看成是自己的事情，虽然他除了看到别人幸福而感到高兴以外，一无所得。这种本性就是怜悯或同情，就是当我们看到或逼真地想象到他人的不幸遭遇时所产生的感情。我们常为他人的悲哀而感伤，这是显而易见的事实，不需要用什么实例来证明。这种情感同人性中所有其他的原始感情一样，绝不只是品行高尚的人才具备，虽然他们在这方面的感受可能最敏锐。最大的恶棍，极其严重地违反社会法律的人，也不会全然丧失同情心。

由于我们对别人的感受没有直接经验，所以除了设身处地的想象外，我们无法知道别人的感受。当我们的兄弟在受拷问时，只要我们自己自由自在，我们的感觉就不会告诉我们他所受到的痛苦。它们绝不、绝不可能超越我们自身所能感受的范围，只有借助想象，我们才能形成有关我们的兄弟感觉的概念。这种想象力也不能以另外的方式帮助我们做到这一点，它只能告诉我们，如果身临其境的话，我们将会有什么感觉。我们的想象所模拟的，

只是我们自己的感官印象，而不是我们的兄弟的感官印象。通过想象，我们设身处地地想到自己忍受着所有同样的痛苦，我们似乎进入了他的躯体，在一定程度上同他像是一个人，因而形成关于他的感觉的某些想法，甚至体会到一些虽然程度较轻，但不是完全不同的感受。这样，当他的痛苦落到我们身上，当我们承受了并使之成为自己的痛苦时，我们终于受到影响，于是在想到他的感受时就会战栗和发抖。由于任何痛苦或烦恼都会使一个人极度悲伤，所以当我们设想或想象自己处在这种情况下之中时，也会在一定程度上产生同我们的想象力的大小成比例的类似情绪。

如果认为这还不够清楚的话，那么大量明显的观察可以证实，正是由于我们对别人的痛苦抱有同情，即设身处地地想象受难者的痛苦，我们才能设想受难者的感受或者受受难者的感受的影响。当我们看到对准另一个人的腿或手臂的一击将要落下来的时候，我们会本能地缩回自己的腿或手臂；当这一击真的落下来时，我们也会在一定程度上感觉到它，并像受难者那样受到伤害。当观众凝视松弛的绳索上的舞蹈者时，随着舞蹈者扭动身体来平衡自己，他们也会不自觉地扭动自己的身体，因为他们感到如果自己处在对方的境况下也必须这样做。性格脆弱和体质孱弱的人抱怨说，当他们看到街上的乞丐暴露在外的疮肿时，自己身上的相应部位也会产生一种瘙痒或不适之感。因为那种厌恶之情来自他们对自己可能受苦的印象，所以如果他们真的成了自己所看到的可怜人，并且在自己身体的特定部位受到同样痛苦的影响的话，那么，他们对那些可怜人的病痛抱有的厌恶之情会在自身特定的部位产生比其他任何部位更为强烈的影响。这种想象力足以在他们娇弱的躯体中产生其所抱怨的那种瘙痒和不适之感。同样，最强健的人看到溃烂的眼睛时，他们自己的眼睛也常常由于相同的原

因产生一种非常明显的痛感；眼睛这一器官在最强壮的人身上，要比最虚弱的人身上的其他任何部位更为脆弱。

引起我们同情的也不仅是那些产生痛苦和悲伤的情形。无论当事人对对象产生的激情是什么，每一个留意的旁观者一想到他的处境，就会在心中产生类似的激情。我们为自己关心的悲剧或罗曼史中的英雄们获释而感到的高兴，同对他们的困苦感到的悲伤一样纯真，但是我们对他们的不幸抱有的同情不比对他们的幸福抱有的同情更真挚。我们同情英雄们对在困难之时未遗弃他们的那些忠实朋友所抱有的感激之情，并且极其赞同他们对伤害、遗弃、欺骗了他们的背信弃义的叛徒们所抱有的憎恨之情。在人的内心可能受到影响的各种激情之中，旁观者的情绪总是同他通过设身处地的想象认为应该是与受难者的情感的东西相一致的。

“怜悯”和“体恤”是我们用来对别人的悲伤表示同感的词。“同情”，虽然原意也许与前两者相同，然而现在用来表示我们对任何一种激情的同感也未尝不可。

在某些场合，同情似乎只来自对别人一定情绪的观察。激情在某些场合似乎可以在转瞬间从一个人身上感染到另一个人身上，并且在知道什么东西使主要当事人产生这种激情之前就感染他人。例如，在一个人的脸色或姿态中强烈表现出来的悲伤或快活，马上可以在旁观者心中引起某种程度相似的痛苦或欣喜之情。一张笑脸令人赏心悦目，悲苦的面容则总是令人伤感。

但并非情况总是这样，或并非每一种激情都是如此。有一些激情的表露，在我们获悉它由此产生的事情之前，引起的不是同情，反而是厌恶和反感。发怒者的狂暴行为，很可能激怒我们去反对他本人而不是他的敌人。因为我们不知道他发怒的原因，所以也就不会体谅他的处境，也不会想象到任何类似它所激发的激

情的东西。但是，我们清楚地看到他对其发怒的那些人的情况，以及后者由于对方如此激怒而可能遭受的伤害。因此，我们容易同情后者的恐惧或愤恨，并立即打算同他们一起反对使他们面临危险的那个发怒者。

倘若正是这些悲伤或高兴的表情使我们产生一定程度的相似情绪，这是由于这些表情使我们心中浮起有关落在我们所看到的人头上的好的或坏的命运般的念头；因此这些激情足以使我们有所感动。悲伤或高兴只影响感觉到那些情绪的人，它们的表露不像愤恨的表情那样能使我们心中浮起有关我们所关心的任何他人以及其利益同他对立的人的念头。因此，有关好的或坏的命运般的念头会引起我们对遭遇这种命运的人的某种关切；而有关暴怒的一般念头却激不起我们对被触怒的人的任何同情。天性似乎引导我们更加反对去体谅这种激情。在知道发怒的原因之前，我们对此都是打算加以反对的。

甚至在知道别人悲伤或高兴的原因之前，我们对他们的同情也总是很不充分的。很明显，一般的恸哭除了受难者的极度痛苦之外并没有表示什么，它在我们身上引起的与其说是真正的同情，毋宁说是探究对方处境的好奇心以及对他表示同情的某种意向。我们首先提出的问题是：你怎么啦？在这个问题得到解答之前，虽然我们会因有关他不幸的模糊念头而感到不安，并为弄清楚对方的不幸遭遇而折磨自己，但是我们的同情仍然是无足轻重的。

因此，同情与其说是因为看到对方的激情而产生的，不如说是因为看到激发这种激情的境况而产生的。我们有时会同情别人，这种激情对方自己似乎全然不会感到，这是因为，当我们设身处地地设想时，它就会因这种设想而从我们自己的心中产生，然而它并不因现实而从他的心中产生。我们为别人的无耻和粗鲁而感

到羞耻，虽然他似乎不了解自己的行为不合宜；这是因为我们不能不因自己做出如此荒唐的行为而感到窘迫。

对人性稍存的那些人来说，在使人面临毁灭状态的所有灾难中，丧失理智看来是最可怕的。他们抱着比别人更强烈的同情心来看待人类的这种最大的不幸。但那个可怜的丧失理智的人却也许会又笑又唱，根本不觉得自己有什么不幸。因此，人们看到此种情景而感到的痛苦并不就是那个患者感情的反映。旁观者的同情心必定完全产生于这样一种想象，即如果自己处于上述悲惨境地而又能用健全理智和判断力去思考（这是不可能的），自己会是什么感觉。

当一个母亲听到她的孩子在疾病的折磨中呻吟而不能表达他的感受时，她的痛苦是什么呢？在她想到孩子在受苦时，她把自己的那种无助的感觉，把对孩子的疾病难以逆料的后果的恐惧同孩子的实际的无助联系起来。由此，在她自己的忧愁中，产生了有关不幸和痛苦的极为完整的想象。然而，孩子只是在这时感到不适，病情并不严重，以后是完全可以痊愈的，缺乏思虑和远见就是孩子免除恐惧和担心的一副良药。但是成人心中的巨大痛苦，一旦滋长起来却是理性和哲理所无法克制的。

我们甚至同情死者，而忽视他们的境况中真正重要的东西，即等待着他们的可怕的未来，我们主要为刺激我们的感官但对死者的幸福不会有丝毫影响的那些环境所感动。

我们认为，死者不能享受阳光，隔绝于人世之外，埋葬在冰凉的坟墓中腐烂变蛆，在这个世界上销声匿迹，很快在最亲密的朋友和亲属的感伤和回忆中消失，这是多么不幸啊！

我们想，自己确实不能对那些遭受如此可怕灾难的人过多地表示同情。但当他们处在被人遗忘的危险之中时，我们的同情、溢美之词似乎就倍增了；通过我们加在死者记忆中的虚荣感，为

了自己的悲切，我们尽力人为地保持自己有关他们不幸的忧郁回忆。我们的同情不会给死者以安慰，似乎更加重了死者的不幸。想到我们所能做的一切都是徒劳的，想到我们无论怎样消除死者亲友的悲哀，无论怎样消除他们对死者的负疚和眷恋之情，也不会给死者以安慰，只会使我们对死者的不幸感到更加悲伤。死者的幸福绝不会因之而受到影响；也不会因之而扰乱自己静谧的安眠。认为死者自然具有阴沉而又无休无止的忧郁心理，这种想法盖起源于我们与因他们而产生的变化的联系之中，即我们对那种变化的自我感觉之中，起源于我们自己设身处地，以及把我们活的灵魂附在死者无生命的躯体上——如果允许我这样说的话，由此才能设想我们在这种情况下所具有的情绪。

正是这个虚幻的想象，才使我们对死亡感到如此恐惧。这些有关死后情况的设想，在我们死亡时绝不会给我们带来痛苦，只是在我们活着的时候才使我们痛苦。由此形成了人类天赋中最重要的一个原则，对死亡的恐惧——这是人类幸福的巨大破坏者，但又是对人类不义的巨大抑制；当对死亡的恐惧折磨和伤害个人的时候，却捍卫和保护了社会。

（二）论相互同情的愉快感

不管同情的原因是什么，或者它是怎样产生的，再也没有比满怀激情地看到别人的同感更使我们高兴，也没有比别人相反的表情更使我们震惊。喜欢从一定的细腻的自爱之心来推断我们全部情感的那些人，根据他们的原则，自以为全然说明了这种愉快和痛苦的原因。他们说，一个人感到自己的软弱和需要别人帮助时，看到别人也有这种感觉，就会高兴，因为他由此而确信会得到那种帮助；

反之，他就不高兴，因为他由此而认定别人会反对自己。但是，愉快和痛苦的感觉总是瞬息即逝的，并且经常发生在那种毫无意义的场合，因而似乎很明显，它们不能从任何利己的考虑中产生。当一个人尽力去逗引同伴之后，环顾四周发现除了自己之外没有一个人对他的俏皮话发笑，他就感到屈辱；相反，同伴们的欢笑则使他愉快。他把同伴们的感情同自己的感情一致看成是最大的赞赏。

虽然他的愉快和痛苦的确有一部分是这样产生的，但是愉快似乎并非全部来自同伴们表示同情时所能增添的欢笑之中，痛苦似乎也不是全部来自他得不到这种愉快时的失望。当我们反复阅读一本书或一首诗以致不能再从自己的阅读中发现任何乐趣时，我们依然可以从为同伴朗读中得到乐趣。对同伴来说，它充满着新奇的魅力。我们体会到在他心中而不是在我们心中再能自然地激发起来的那种惊讶和赞赏；我们与其说是用自己的眼光，不如说是从同伴的角度来仔细玩味它们所描述的思想，同时，由于我们的乐趣跟同伴一致而感到高兴。相反，如果同伴似乎没有从中得到乐趣，我们将感到恼火，并且在向同伴朗读它们时也不再能得到任何愉快。这里的情况与前面的事例相同。毫无疑问，同伴的欢乐使我们高兴，他们的沉默也的确使我们失望。虽然这在一种场合给我们带来了愉快，而在另一种场合给我们带来了痛苦，但是，二者都绝不是愉快或痛苦的唯一原因；另外，虽然我们的感情与别人相一致看起来是愉快的一个原因，它们之间的相背似乎是痛苦的一个原因，但是不能由此说明产生愉快和痛苦的原因。朋友们对我的高兴所表示的同情使我更加高兴从而确实使我感到愉快，但是他们对我的悲伤所表示的同情，如果只是使我更加悲伤，就不会给我带来什么快乐。不管怎样，同情既增加快乐也减轻痛苦。它通过提供另一种使人满足的源泉来增加快乐，同时通

过暗示当时几乎是唯一可接受的合意感情来减轻痛苦。

因而可以说：我们更渴望向朋友诉说的是自己不愉快的激情而不是愉快的激情；朋友们对前者的同情比对后者的同情更使我们感到满足，他们对前者缺乏同情则更使我们感到震惊。

008

当不幸者找到一个能够向他倾诉自己悲痛的原因的人时，他们是多么宽慰啊！由于他的同情，他们似乎解除了自己的一部分痛苦，说他同不幸者一起分担了痛苦也并非不合适。他不但感到与不幸者相同的悲痛，而且，他好像分担了一部分痛苦，感到减轻了不幸者的重压。然而，通过诉说自己的不幸，不幸者在某种程度上重新想到了自己的痛苦。他们在回忆中又想起了使自己苦恼的那些情况。因而眼泪比从前流得更快，又沉浸在种种痛苦之中。但是，他们也明显地由此得到安慰，因为他们从对方同情中得到的乐趣更能弥补剧烈的悲痛，这种痛苦是不幸者为了激起同情而重新提起和想到的。相反，对不幸者来说，最残酷的打击是对他们的灾难熟视无睹，无动于衷。对同伴的高兴显得无动于衷只是失礼而已，而当他们诉说困苦时我们摆出一副不感兴趣的神态，则是真正的、粗野的残忍行为。

爱是一种令人愉快的感情，恨是一种不愉快的感情，因此我们希望朋友同情自己的怨恨的急切心情，甚于要求他们接受自己友谊的心情。虽然朋友们很少为我们可能得到的好处所感动，我们也能够原谅他们，但是，如果他们对可能遭到的伤害似乎漠不关心，我们就完全失去了耐心。我们对朋友不同情自己的怨恨比他们不体会自己的感激之情更为恼火。对我们的朋友来说，他们容易避免成为同情者，但对同我们不和的人来说，他们几乎不可能避免成为敌人。我们很少抱怨他们同前者不和，虽然由于那一原因有时爱同他们进行别扭的争论；但是如果他们同后者友好相处，我们同他们的

争论就非常认真了。爱和快乐这两种令人愉快的激情不需要任何附加的乐趣就能满足和激励人心。悲伤和怨恨这两种令人苦恼和痛心的情绪则强烈地需要用同情来平息和安慰。

无论怎样，因为当事人对我们的同情感到高兴，而为得不到这种同情感到痛心，所以我们在能够同情他时似乎也感到高兴，同样，当我们不能这样做时也感到痛心。我们不但赶去祝贺取得成功的人，而且赶去安慰不幸的人；我们在同能充分同情其心中一切激情的人的交谈中所感到的快乐，好像极大地补偿了一看到他的境况就使我们感到的苦恼。相反，感到自己不能同情对方总是不愉快的；并且，发现自己不能为对方分忧会使我们感到痛心，而不会为免于这种同情的痛苦而感到高兴。如果我们听到一个人为自己遭到不幸大声痛哭，而设想这种不幸落在自己身上时不可能产生如此剧烈的影响，我们就会对他的悲痛感到震惊；并且，因为我们对此不能体谅，就把它看做胆小和软弱。另一方面，另一个人因交了一点好运而过于兴奋和激动，按照我们的看法就会对此表示愤怒。我们甚至对他的高兴表示不满，并且，因为我们不能赞同它，就把它看做轻率和愚蠢。如果同伴们听到一个笑话大声笑个不停，超出了我们认为应有的分寸，我们甚至会大发脾气。

（三）论同情的合宜性

在当事人的原始激情同旁观者表示同情的情绪完全一致时，它在后者看来必然是正确而又合宜的，并且符合它们的客观对象；相反，当后者设身处地地发现前者的原始激情并不符合自己的感受时，那么，这些感情在他看来必然是不正确而又不合适的，并且同激起这些感情的原因不相适应。因此，赞同别人的激情符合